

# Memoria y curación de la guerra. El baile Carijona de los Murui-Muinai. Una perspectiva carijona

*Memory and healing of war. The carijona dance of the murui-muinai.  
A carijona perspective*

*Memória e cura da guerra. O baile carijona dos murui-muinai.  
Uma perspectiva carijona*

Marco Tobón

---

**Artículo de Investigación.** Editor: Edgar Bolívar-Urueta.

**Fecha de envío:** 2019-10-18. **Devuelto para revisiones:** 2019-12-18. **Fecha de aceptación:** 2020-01-22.

**Cómo citar este artículo:** Tobón, M. (2020). Memoria y curación de la guerra. El baile Carijona de los Murui-Muinai. Una perspectiva carijona. *Mundo Amazónico*, 11(1) <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v11n1.83018>

---

## Resumen

Este artículo reflexiona sobre la capacidad del baile de Carijona, celebrado por los Murui-muinai, de rechazar lo atroz. Un baile que actúa como política, es decir, trata cuestiones públicas sobre el poder y la muerte, sobre las posibilidades de la reconciliación y la transformación de cuerpos feroces en cuerpos que danzan, que celebran. Inicialmente se presentan algunas referencias históricas sobre los carijona, luego se expone la perspectiva murui-muinai sobre el origen del baile y, posteriormente, con mayor atención, la narración sobre el baile por *Kharibiyú*, Armando Carebilla, del clan *beré-bere*, uno de los pocos abuelos carijona sobrevivientes que vive hoy en día en la ciudad de Leticia, Amazonas. Las ideas expuestas son resultado de varias temporadas de trabajo de campo etnográfico (2014, 2016, 2018, 2019) con algunas personas de los territorios indígenas de Monochoa, Araracuara, Puerto Santander, Villa Azul y Aduche, en el medio río Caquetá, así como en Leticia - Amazonas.

*Palabras clave:* Carijona, pueblos indígenas amazónicos, solución de conflictos, etnografía amazónica.

---

Marco Tobón: Antropólogo de la Universidad de Caldas, magíster en Estudios Amazónicos de la Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia. Doctor en Ciencias Sociales de la Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP. Actualmente ejerce como investigador posdoctoral en el Programa de Postgrado en Antropología Social de la UNICAMP y vice-director del Centro de Estudios Rurales - CERES del Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas - IFCH, UNICAMP. [mtobon@gmail.com](mailto:mtobon@gmail.com)

### Abstract

This article reflects on the ability of the Carijona's dance, performed by the Murui-Muinai, to refuse the atrocious. A dance that acts as a politics, which deals with public issues about power and death, about the possibilities of reconciliation and the transformation of ferocious bodies into dancing, celebrating bodies. Initially some historical references about the cariijona are presented, after which the Murui-Muinai perspective on the origin of the dance is presented, and later, with greater attention, the narration about the dance by *Kharibiyú*, Armando Carebilla, of the *beré-bere* clan, one of the few surviving Carijona people living today in the city of Leticia, Amazonas. The ideas presented are the result of several seasons of ethnographic fieldwork (2014, 2016, 2017, 2018, 2019) with some people from the indigenous territories of Monochoa, Aracuara, Puerto Santander, Villa Azul and Aduche, in the middle of Caquetá river, as well as in the city of Leticia - Amazonas.

**Keywords:** Carijona people, Amazonian indigenous peoples, conflict resolution, Amazonian ethnography.

### Resumo

Este artigo reflete sobre a capacidade do baile Carijona, realizado pelos Murui-muinai, de recusar o atroz. Um baile que age como política, que trata questões públicas sobre o poder e a morte, sobre as possibilidades da reconciliação e a transformação de corpos ferozes em corpos que dançam, que comemoram. Inicialmente se apresentam algumas referências históricas sobre os cariijona, logo após se expõe a perspectiva murui-muinai sobre a origem do baile e, posteriormente, com maior atenção, a narração sobre o baile por *Kharibiyú*, Armando Carebilla, do clã *beré-bere*, uma das poucas pessoas cariijona sobreviventes que vivem hoje na cidade de Leticia, Amazonas. As ideias expostas são resultado de várias temporadas de trabalho de campo etnográfico (2014, 2016, 2017, 2018, 2019) com algumas pessoas dos territórios indígenas de Monochoa, Aracuara, Puerto Santander, Villa Azul e Aduche, no meio rio Caquetá, como também na cidade de Leticia - Amazonas.

**Palavras-chave:** Carijona, povos indígenas amazônicos, solução de conflitos, etnografia amazônica

A la memoria del abuelo  
José Vicente Suárez – Gaiduama –

**E**ste artículo aborda el baile de cariijona celebrado por los Murui-Muinai desde la perspectiva de *Kharibiyú*, Armando Carebilla, del clan *beré-bere*, uno de los pocos abuelos cariijona sobrevivientes que vive hoy en día en la ciudad de Leticia, Amazonas. La idea central que subyace en la narración de *Kharibiyú* es que es un baile capaz de rechazar lo atroz. Un baile que actúa como política, es decir, trata cuestiones públicas sobre el poder y la muerte, sobre las posibilidades de la reconciliación y la transformación de cuerpos feroces en cuerpos que danzan, que celebran.

El baile de Carijona es celebrado por los Murui-Muinai de la región del Caquetá-Putumayo, en los asentamientos del resguardo Predio Putumayo, específicamente en los ríos Igaraparaná, Caraparaná y en el medio río Caquetá (Japurá para el Brasil) y sus afluentes. Es un baile que deriva de los acuerdos de las guerras entre antiguos linajes indígenas cariijonas y antiguos linajes murui-muinai (uitotos) de habla nipode<sup>1</sup>. Aparte de las narraciones orales de algunas personas murui-muinai del río Igará-Paraná y de los territorios del medio río Caquetá, existen pocas referencias escritas sobre el baile de Carijona.

El primer texto escrito, y en consecuencia el que abre un campo de reflexión sobre el tema, es de Fernando Urbina, *Un rito para hacer la paz. ¿Por qué los uitotos hacen baile de karijona?* (1997 [2000]). A su vez disponemos del detallado estudio sobre la historia y cultura carijona escrito por Roberto Franco, *Los carijona del Chiribiquete* (2002)<sup>2</sup>, en el que aparecen algunas menciones a la celebración de un *ritual*, llamado baile de Carijona, por parte de los Murui-Muinai, así como algunas referencias a los enfrentamientos violentos que sostenían entre sí<sup>3</sup>. Existen algunos trabajos de antropología amazónica que mencionen la celebración de este baile, por ejemplo, García<sup>4</sup> (2018, p.692) y Griffiths (1998, p.148); a su vez se encuentra la investigación de Fernando Choa Falla ‘Nimairatofe’ y Vladimir Betancur Arias (2017), *Tejiendo la propia historia. Karijonas, caucherías, evangelización y otros relatos Uitoto*, que recopila historias sobre las antiguas guerras entre Murui-Muinai y Carijonas, reconstruyendo también los acuerdos de superación de la guerra a través del baile de Carijona.

El presente texto no pretende ser una investigación exhaustiva y totalizante sobre el baile de Carijona, ni agotar el debate sobre dicho baile ritual, pero sí contribuir a renovar el campo de discusión abierto por Urbina y, aún más importante, preparar un texto que responda un interrogante común que surgió en los diálogos con algunos líderes indígenas del medio río Caquetá durante los últimos años<sup>5</sup>, entre ellos Luís Sueroke (murui-muinai), Aurelio Suárez (muinane), Óscar Román (murui-muinai), Rufina Román (murui-muinai), Heriberto Rodríguez (muinane), Nazareth Cabrera (murui-muinai), José Vicente Suárez (murui-muinai) y *Kharibiyú*, Armando Carebilla (carijona): ¿cuál es la explicación que han escuchado algunos carijona sobre este baile?

Persiguiendo algunas repuestas a este interrogante presentaré, inicialmente, algunas referencias históricas sobre los carijona, después la perspectiva murui-muinai sobre el origen del baile, luego expondré la narración de *Kharibiyú*, un claro ejemplo de la memoria viva de la tradición oral sobre el baile, considerado un antiguo pacto para conjurar la guerra. Finalmente ofreceré algunas reflexiones sobre la importancia política actual de este baile capaz de hacer inutilizables los poderes destructivos de la movilización armada y, quizás, una actuación pública capaz de espantar o curar la guerra, justo ahora en el actual escenario nacional de implementación del acuerdo de paz entre las FARC y el Estado. El baile llamado Carijona -y esta es una invitación al debate público- puede operar como un procedimiento local y regional de transición histórica y política.

## Sobre los Carijona

---

Es importante mencionar que los Carijona, que llegaron a dominar un área de más de 70 mil kilómetros cuadrados, entre los ríos Vaupés y Caquetá, ocupando las serranías de Araracuara, Iguaje y Chiribiquete, actualmente son

apenas algunas pocas familias, todas dispersas y distantes entre sí por cientos de kilómetros por ríos y quebradas (Franco, 2002, p.161). El exterminio carijona es resultado, aparte de la feroz colonización española y portuguesa entre 1725 y 1870, por el tráfico de esclavos promovido por los brasileros y las posteriores violencias de las caucherías peruanas y colombianas, así como por las enfermedades introducidas durante las primeras décadas del siglo XX (ibíd., p.13).

Algunos carijona sobrevivientes se encuentran junto al pueblo Coreguaje o *Corebajú* en el río Orteguaza, otro grupo habita en la localidad de Puerto Nare, sobre el río Vaupés y algunas otras familias viven en asentamientos a lo largo del bajo río Caquetá, entre Manacaro y La Pedrera (ibíd., p.161). De igual modo existen algunos carijona en la ciudad de Leticia, capital del departamento del Amazonas colombiano y en el territorio indígena de Tucunaré en Miraflores, Guaviare. Los Carijona fueron nombrados por los Murui-Muinai como *riama*<sup>6</sup> (cañibal) o *corebai*; los Miraña, pueblo vecino del río Cahuinarí y del bajo Caquetá, los llaman *umáua*; los Tanimuka los nombran *kuayabira* (curupira) (Franky, 2004, pp.79-80); los Yucuna *capunia*; los Andoke *sindioho*<sup>7</sup> y los grupos tucano occidental *oyo* u *ocho*, que traduce murciélago (Franco, 2002, p.10)<sup>8</sup>.

Una imagen común asociada a los Carijona era la de ser un pueblo guerrero y, según Franco (ibíd., p.105), muchas veces los conquistadores europeos y algunos exploradores como Codazzi (1858), exacerbaron las escenas caníbales y grotescas -que nunca presenciaron directamente-, quizás como un artificio narrativo para despertar el asombro y construir una visión del mundo indígena que sirviera como justificación a las violentas empresas coloniales y esclavistas. Ningún europeo o no-indígena participó en alguna merendona antropofágica indígena, todo parece indicar que aquella práctica culinaria aterrorizaba a los europeos, quizás temían ser comidos, y despertaba una paranoia innecesaria pues la carne de los blancos europeos al parecer, a juicio de los paladares indígenas, era demasiado ácida (Spix y Von Martius, 1981 [1820], p.235)<sup>9</sup>. A su turno, desde la perspectiva de muchos pueblos amazónicos, los traficantes de esclavos, comerciantes y explotadores de caucho fueron concebidos como feroces criaturas depredadoras, ejerciendo, sin escrúpulos y abiertamente, explícitas prácticas de sevicia *canibal*.

Aparte de las supuestas aversiones de los Carijona a portugueses, españoles, brasileros y caucheros peruanos y colombianos, es conocida su habilidad como navegantes y su legado artístico dejado en muchos de los pictogramas del Chiribiquete. Adicional a esto una de las prácticas culturales vivas de los Carijona es el baile realizado por los Murui-Muinai, es decir, es un baile realizado por otro pueblo. A este baile se le atribuye el poder de transformar situaciones de amenaza y conflicto en experiencias apacibles y benévolas, es decir, siguiendo la propuesta de Beatriz Perrone-Moisés, el baile

no es un accesorio de la acción política, el baile es actuación política (2015, p.17). Actualmente en muchos resguardos murui-muinai del interfluvio Caquetá-Putumayo se celebra este baile como una poderosa manifestación cultural capaz de responder políticamente a conflictos internos, a la guerra colombiana y otras fuerzas amenazantes que han llegado al territorio.

## Riai o baile de Carijona: Superar la guerra

De acuerdo con algunos datos recopilados por Franco (2002), muchos de los evangelizadores que recorrieron la región desde el siglo XVI registran las hostilidades y enfrentamientos entre Murui-Muinai y Carijonas. Así lo confirman las anotaciones del franciscano fray Bonifacio del Castillo que, en un documento de 1770, afirma que el padre Joseph Carbó, llegando al río Cuemaní, territorio de los guaque (carijonas), conoció que los carijona invierten todo su “(...) coraje a la nación Quiyoya o Huitotó” (Franco, 2002, pp.65-66).

Los combates también son registrados por Pedro Mosquera en 1847 (hombre negro, corregidor de la tribu del Mesaya) (ibíd., pp. 100-101); también por Codazzi en 1858 (ibíd., p.103) y por el padre Manuel María Albis a mediados del siglo XIX (ibíd., p.105). De igual modo, durante el régimen de esclavitud cauchera de la Casa Arana, algunos Murui-Muinai, y también algunos Muinane, reclutados por los patrones del caucho y provistos de armas, realizaron asaltos a refugios de familias carijonas huidas, actos que pueden ser interpretados como expresión de las relaciones coloniales y de violencia generalizadas propiciadas por la brutal Casa Arana (ibíd., pp.166 y 173).<sup>10</sup>

Los Carijonas usaban ceñidas fajas, llamadas fonos, hechas de fibras vegetales con las que cubrían la parte inferior de su tronco (ibíd., p.29) y otras fajas más pequeñas y teñidas con vivos colores que se ponían apretando las pantorrillas y los bíceps. Según las narraciones orales de los Murui-Muinai algunos Carijonas llevaban el pelo largo, tenían perforaciones con delicados palos en el labio inferior, en las orejas y entre las fosas nasales introducían adornos de madera o coloridas plumas de guacamayo; algunos llevaban collares de dientes felinos y al parecer siempre llevaban consigo arco y flecha, una cerbatana o una macana.



Figura 1. Carijonas. Hianákoto, Kauánamo. (Koch-Grünberg, 2009 [1908], p. 113).



Figura 2. Carijonas elaborando el fono. (Koch-Grünberg, 1910, p.122).

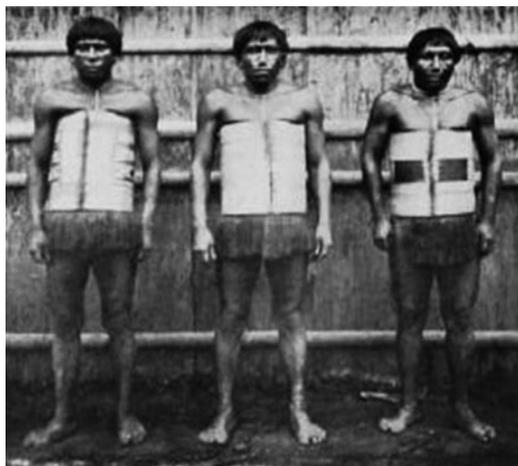


Figura 3. Carijonas del clan Hianákoto. Umáua. (Koch-Grünberg, 1910, p.114).

Las narraciones orales que sobreviven en boca del pueblo Miraña y del pueblo Murui-Muinai, afirman que la población carijona, durante los primeros contactos con portugueses y españoles intercambiaron esclavos por instrumentos de metal, especialmente escopetas (Urbina, 2000). Su presencia en los ríos Orteguaza, Caguan, Yará, afluentes del Caquetá y los territorios de lo que hoy es el Parque Nacional Natural Serranía del Chiribiquete dan muestra de su amplia expansión y control geopolítico. Los Carijonas fueron tempranos conocedores de las maravillas del Chiribiquete, contemplaron las monumentales cascadas y los imponentes tepuyes, exploraron y descifraron los secretos de sus cavernas, produjeron conocimientos botánicos, se alimentaron, se curaron y se acompañaron con su vegetación endémica. Avistaron las aves que anidan en las escarpadas de los afloramientos rocosos, conocieron los animales que allí se refugiaban y plasmaron para siempre, sobre las paredes de las altas montañas de roca del escudo guyanés, las pictografías más hermosas y más antiguas de toda la Amazonia, representaciones de jaguares y venados, de escenas de cacería, de recolección, de danzas, del hombre-jaguar y de una serie repetitiva de manos, símbolo de la creación humana y su poder creativo (Castaño-Urbe y Van der Hammen, 2005).

Las hostilidades entre los Carijona y sus vecinos los Muinane, Miraña y Murui-Muinai, no solo estaban marcadas por la fiereza de los asaltos directos. Muchos abuelos actualmente en el río Igará-Paraná y en el medio río Caquetá hablan de la existencia de ofensivas recíprocas a través de la brujería y las embestidas espirituales expresadas a través de enfermedades, accidentes y daños a los cultivos. Los enfrentamientos no eran simples y esporádicos rifirrafes, se trataba de peligrosos choques en los que públicamente se enfrentaban guerreros valerosos y osados, en los que se arrojaban truenos que estallaban contra árboles y malocas, y se infiltraban silenciosos conjuros capaces de debilitar las fuerzas del cuerpo en el enemigo. Muchos abuelos afirman que la guerra se llevaba en lugares abiertos, “de frente, sin ocultarse”, muy diferente a lo que suele suceder hoy día en las guerras, con sus planes de tácticas clandestinas y emboscadas imprevistas. Estos ataques mutuos, muchas veces capturando mujeres y niños, tuvieron lugar antes del régimen de esclavitud cauchero, luego arreciaron cuando muchos Murui-Muinai fueron provistos de escopetas por los patrones del caucho, capturando Carijonas para intercambiarlos por herramientas de metal y, luego, algunas décadas después, cuando los Carijonas estaban casi diezmados.

Muchos habitantes indígenas de la región, como Aurelio Suárez, Heriberto Rodríguez, Luís Sueroke, Juana Suárez, Oscar Román y José Vicente Suárez coinciden en afirmar que el baile de Carijona constituye un pacto inquebrantable que se inició mucho antes de la llegada de los caucheros, logrado mediante insistentes y largas tentativas de diálogo durante largos años, entre el linaje Guamaraiai (gente de piedra) de los Murui-Muinai, comandados por Guamayirai, y el linaje Jiyanakoto (gente de gavilán) de

los Carijona -aunque algunas versiones, como la del abuelo José Vicente Suárez, insisten que fue el linaje berebere -, gente conocida por su audacia, su ferocidad y hábitos guerreros.

Este baile es conocido en toda la región como un pacto de no agresión, una herramienta festiva que conjuró la violencia. Vale aclarar que el baile de Carijona no se dio entre todos los Murui-Muinai, sino apenas en un primer clan (Guamayirai) encargado luego de compartirlo y extenderlo por todos los otros asentamientos. Esta precisión permite entender por qué, aun cuando algunos grupos celebraban el baile de Carijona, otros ubicados en ríos distantes continuaban los enfrentamientos y hostilidades. A su vez no está muy claro si el baile puede asociarse a la instauración de la paz entendida a la luz de las nociones y conceptos propios de la diplomacia estatal y las convenciones políticas internacionales. Aun cuando los usos lingüísticos indígenas se refieren al baile como “curación”, su potencia conceptual asociada a la acción política puede nombrarse como “acabar la guerra”, una expresión más cercana al lenguaje moderno referido a los caminos políticos incruentos para superar la violencia, y no necesariamente para suprimir los conflictos.

Desde la perspectiva de los Murui-Muinai existe una base narrativa común con varias modificaciones sobre el origen del baile de Carijona. Sin embargo, muchas personas indígenas coinciden en reconocer la legitimidad de la versión del abuelo *Gaiduama*, José Vicente Suárez, que vive en Puerto Santander, sobre el río Caquetá, justamente por la autoridad que le asiste al ser descendiente directo del linaje Guamayirai (gente de piedra). El abuelo José Vicente es el mismo interlocutor del profesor Fernando Urbina, quien narra en 1995 los hechos que llevaron a los Murui-Muinai a realizar baile de Carijona. Sobre la versión de José Vicente, que sirve de base narrativa, algunas personas indígenas aportan nuevos datos, nombres y situaciones. Vale la pena, antes de destacar la narración desde la perspectiva carijona de *Kharibiyú*, Armando Carebilla, conocer la narración que el abuelo José Vicente Suárez ofrece desde la tradición oral murui-muinai.

La siguiente narración, que he decidido parafrasear, pues su transcripción original excedería los límites de este artículo, fue recogida en julio de 2014 de las palabras del abuelo José Vicente en el corregimiento de Puerto Santander. No solo resulta admirable la memoria prodigiosa del abuelo José Vicente, sino también la potencia verbal de la tradición oral capaz de mantenerse viva a través de los corazones y palabras que le otorgan su debida importancia, experiencia de cómo un pueblo vivencia y experimenta su historia. Sus palabras, como es previsible, guardan semejanza con la versión registrada por el profesor Fernando Urbina en el año 1995 (Urbina, 2000).

José Vicente comienza afirmando que llegó un momento en que los conflictos con los Carijonas se tornaron insoportables. Ante esta circunstancia

empezaron a circular rumores sobre la necesidad de parar los ataques, en los *mambeaderos* empezaron a vislumbrarse a través de los diálogos entendimientos sobre la importancia de superar la guerra, pero no sabían muy bien cómo establecerla, no tenían una idea muy clara de cómo activar los mecanismos para apaciguar la confrontación. Necesitaban un hecho propicio del cual echar mano para motivar un acuerdo, tal vez un evento fortuito y poderoso que mitigara la voluntad de guerrear, quizá la presencia de algún personaje que oficiara como facilitador. Y aquel momento no tardó en llegar.

Según el abuelo José Vicente los hechos tuvieron lugar en la cabecera del río Nókaimani. La versión de la historia fue difundida a los demás ríos cercanos por aquellos que fueron testigos directos de los acontecimientos. Esta es la misma historia que los Murui-Muinai del río Igará-Paraná, del Cara-Paraná, del Caquetá y sus afluentes, comparten cuando preparan y cantan la celebración del baile. En palabras del abuelo José Vicente los Carijona llamaban *uitotos* a todos los pueblos consumidores de hojas de coca y ambil de tabaco, y a su vez, los Murui-Muinai llamaban *riama* a los pueblos que se extendían por los ríos Yará, Cagúan, Orteguaza, entre los que estaban los Carijona y sus aliados los Koreba (Coreguajes).

Los Koreba capturaron a muchos Murui-Muinai que fueron incorporados culturalmente y que terminaron estableciendo relaciones matrimoniales y teniendo hijos que hablaban murui-muinai y carijona, lo que ayudó a reducir las desconfianzas entre estos dos pueblos. En medio de muchas de las confrontaciones los Murui-Muinai capturaron a dos niños carijonas (koreba), hijos de madre coreguaje<sup>11</sup> cuyo padre era un guerrero carijona que resultó muerto en los combates. Estos niños, un hombre y una mujer, Nibonarí y Peñayigno, fueron llevados y terminaron educados y formados por sus captores. Bajo el mando del líder Guamayirai, capturados como huérfanos, estos niños terminaron siendo incorporados a la cultura, aprendieron la lengua, las historias, las prácticas culturales y la preparación y cultivo de las plantas ceremoniales.

Muchos años más tarde, cuando el niño Nibonarí, se tornó un hábil y valiente joven, que comprendía muy bien sus orígenes carijona y su lugar en el mundo de la cultura murui-muinai, decidió irse para donde los Koreba sin avisar a nadie. En territorio de los Koreba (Coreguajes) –en varios relatos aparece como territorio carijona– se reunió con sus máximas autoridades Takunarí y Taimufairí<sup>12</sup> y les planteó la necesidad de abandonar las hostilidades. Él concentraba en su historia, en su cuerpo y sus modos de pensar y actuar, la fuerza de los orígenes de los dos pueblos, por lo tanto, era la persona indicada para promover una salida no violenta a las luchas históricas. Sus motivos para insistir en conjurar la guerra estaban movidos por firmes principios de compasión y hermandad, y también por una valiente clarividencia política sobre los beneficios que supone dejar a un lado las matanzas.

Durante varios años, asumiendo tentativas frustradas de diálogo, enfureciendo a aquellos que desconfiaban de los enemigos, exponiendo su propia vida en medio de las hostilidades, finalmente Nibonará fue capaz de convencer a los líderes carijona y con ellos fueron a visitar a Guamayirai. El líder de los Murui-Muinai celebró las intenciones de no agresión y recibió a la comisión coreguaje (y carijona según otras versiones) junto a su hijo en su maloca, les ofreció los bancos de su mambeadero, como las prácticas culturales lo exigen al recibir a los visitantes. Les ofreció su ambil de tabaco y su mambe, también les ofrecieron cahuana y manicuera. Los Carijona dudaron un instante al probar estas sustancias, que para ellos resultaban extrañas. Al mirar al joven sintieron la confianza en sus ojos y entendieron que no se trataría de una artimaña para envenenarlos. Los líderes carijona lamieron ambil de tabaco, mambearon y bebieron la manicuera y la cahuana, un inicio excepcional en la historia de sus relaciones políticas, pues tener estas sustancias en sus cuerpos constituía el primer paso de entendimiento mutuo.

A su vez las autoridades carijona entregaron semillas y jugo de caña, también miel de piña, que fueron celebradas y probadas por Guamayirai y sus parientes, lo que representó nuevamente otro paso crucial para “endulzar” las animadversiones y propiciar un escenario político y cultural de entendimiento común. La tradición oral no precisa muy bien el contenido de las conversaciones que tuvieron los representantes de ambos pueblos, pero con seguridad las conversaciones discurrieron sobre la urgencia de pactar los términos que pusieran término a su guerra. Y por tratarse de uno de los eventos destacados de la historia política indígena amazónica, ameritaba un método de resolución igualmente extraordinario e imponente.

Se cuenta que, en medio de los diálogos y el intercambio recíproco de sustancias sagradas, finalmente se acordó que se realizaría, a modo de pacto, un baile maloquero, una tremenda celebración en la que los dos pueblos se encontrarían para cantar hasta el amanecer, beber y comer y así lograr espantar la muerte y sellar la reconciliación. El baile se llevaría a cabo en la maloca de Guamayirai, cuya comunidad sería anfitriona. A su vez los Carijona propusieron que aquel baile se realizaría con las canciones de su pueblo, para ello enseñaron a los Murui-Muinai, según los narradores actuales, más de 300 canciones en lengua carijona. Estas canciones que fueron compartidas, muchas de ellas sobreviven en la comunicación oral y se atesoran en el cerebro y las cuerdas vocales de los pueblos del medio río Caquetá. Estas canciones constituyen un hermoso repertorio musical, que aun actualmente se utiliza para conjurar los conflictos internos y la llegada de la guerra de los blancos, de las fuerzas depredadoras del mercado, exponiendo modos amazónicos de encuentro público no destructivos.

La mayoría de estas canciones son admirables descripciones geográficas de la cuenca del río Caquetá. Las canciones nombran en lengua carijona ríos,

quebradones, accidentes geográficos, lugares que fueron territorios ocupados por los Carijona. También se nombran sus figuras míticas importantes y los alimentos y bebidas que consumían. Algunas veces las canciones son críticas abiertas a la cultura de los Murui-Muinai, sobre el poco gusto que los Carijonas encontraban en las bebidas de yuca, así como canciones que lanzaban elogios a las mujeres murui-muinai, de las que los Carijona al parecer, sentían una irresistible atracción.

Entre los diferentes cantores y maloqueros de los asentamientos y comunidades murui-muinai del interfluvio Caquetá-Putumayo, existe consenso en que el baile de Carijona tuvo lugar cerca al río Nókaimani, afluente del río Caquetá, en la maloca de Guamayirai. De manera que los habitantes murui-muinai, hablantes de la variante *socio-dialectal* nípode del medio río Caquetá, son considerados los herederos primordiales del baile de Carijona.

En diálogo sobre este baile con *Jarima*, líder murui-muinai del asentamiento de Monochoa en el medio río Caquetá, éste me dice que “Baile de carijona es un acuerdo con el que se evitó la violencia, fue una manera de resolver los conflictos. Por eso se realizó el baile, una fiesta para respetar la vida”. El baile de Carijona aparece, así como una acción colectiva que rechaza lo atroz. El baile de Carijona al validar los pactos antiguos de no agresión, al invocar las actuaciones públicas para deshacerse de la violencia, es capaz también, actualmente, de hacer de la movilización armada un recurso prescindible, inservible. Incluso dialogando sobre el ritual de Carijona con Manuel Zafiana en 2016, admirable maloquero y médico tradicional de La Chorrera –río Igará-Paraná-, él afirma que el ritual de Carijona fue “el último acuerdo político entre Carijonas y Uitotos. Para que me entienda, es como si Santos y las FARC acordaran la realización de un baile y con ello sellaran la paz”<sup>13</sup>.

En enero-febrero de 2019 en Aracaura, sobre el río Caquetá, en diálogo con Siueroki (flautillas, carrizo) -Luís Sueroke-, maestro cantor y profesor de la escuela indígena, él insistió que el contenido de las canciones del baile de Carijona son un compendio de las historias de los conflictos y los maltratos mutuos. Las canciones son, por decirlo de algún modo, memoria de los dolores y los miedos generados por los enfrentamientos, introduciendo así un relato sobre un presente de hermandad, de encuentro no violento, justamente reafirmando que las tinieblas fueron dejadas atrás. “Para que haya tranquilidad se deben reconocer las acciones de guerra, deben decir lo que pasó de verdad”, afirma Siueroki. El baile, continúa Siueroki, promueve el intercambio de sustancias dulces, bebidas de yuca (manicuera, cahuana, es decir, sustancias asociadas al encuentro, la reconciliación, la generosidad), mambe y ambil. De parte de los Carijona se ofrecieron bebidas de caña (guarapo) y miel de piña, contrastando, a modo de una oposición explícita, con la esencia por excelencia de las guerras amazónicas, el veneno (asociado a enfermedades, rabia, odios, problemas, confusión, ira, rencor).

Como ejemplo, el profesor S̄ueroki canta dos canciones que recibió de algunos maestros cantores quienes las transmitieron en lengua murui-muinaɪ y también en una lengua que, aun cuando S̄ueroki la llama carijona, puede tratarse de una lengua arawak debido a que menciona palabras como *mari* o *biimariyé* que remiten a una etimología arawak<sup>14</sup>. A continuación, las transcribo en lengua murui-muinaɪ. En la primera se narra cómo fueron tratados los Murui-Muinaɪ (de habla n̄ipode), los Andoke (llamados jarikimo en lengua n̄ipode) y los Murui-Muinaɪ de habla minika (nombrados *merekimo* en habla n̄ipode) como prisioneros y de cómo luego fueron liberados:

Atiuna tiuna atiunarii nari nari (bis)	Serán traídos, serán traídos (bis)
Duyairimo Yaairimoo nari nari (bis)	por Duyairí y por Yari serán traídos (bis)
Uiyarenu uiyarenu uiyarenu	los llevaremos, los llevaremos hacia arriba
Mariye mariye (bis)	mariye, mariye (bis)
Ariinadii merekiimo diibenena atiiane) eeño Fa-e fa-e (bis)	Desde arriba de los murui [minika] fueron traídos no lloren fa-e fa-e (bis)
Kenaka kuiru capika kuiru fae fa-e (bis)	Kenaka kuiru capika kuiru fae fa-e (bis)
Niifonadii jarikimo dibenena atiiane amoi eeño Fa-e fa-e (bis)	Desde abajo del lado de los andoque fueron traídos no lloren fa-e fa-e (bis)
Rákuiya rinígo káriona rinígo ba-e ba-e	mujer del blanco -mujer de carijona- cálmese
Kaii riñeiyoza eeño fa-e fa-e (bis)	no los vamos a comer, no lloren fa-e fa-e (bis)

La segunda canción nombra los alimentos cultivados frutos del trabajo, alimentos transformados en substancias que “endulzarán” -náimedo- los cuerpos y garantizarán la reproducción de las nuevas generaciones en el territorio. La alusión a náimedo (endulzar) se asocia a aplacar la rabia de los cuerpos, a aliviar la exaltación, a transformar la impetuosa fuerza agonística de los combates, en disposición afectuosa para la fiesta.

Aruryuine aruryuine yuka bimaariye	Por acá se oye, por acá se oye, así decimos
Maineke yuina maineke yuina yuku bimaariye	traiga para acá el jugo de la caña para tomar, así decimos bimaariye
Bitariye yuka bimaariye	gente de esta tierra, como decimos
Enijori yuku bayakare	traiga el jugo de plátano para tomar
Bimaariye bamairiye	Bimaariye bamairiye



Figura 4. Entrada al baile ritual de *riai* o carijona en la comunidad de Ozin, río Igará-Paraná, 2013.

## Versión carijona: baile y acuerdo político

---

Desde la perspectiva carijona, a su turno, tenemos otra versión de los hechos. De acuerdo con el relato expuesto por *Kharibiyú*, Armando Carebilla, del clan *beré-bere*, uno de los pocos abuelos carijona sobrevivientes que vive hoy en día en la ciudad de Leticia, Amazonas, el baile que pone fin a las hostilidades es llamado en lengua karib *Zruganné* (terminación de la guerra, acuerdo de paz). Según *Kharibiyú* los hechos tuvieron lugar en el río Sainí, afluente del río Caquetá, cuya desembocadura es próxima a los rápidos de Angostura. La narración de *Kharibiyú*<sup>15</sup>, en extenso, cuenta lo sucedido:

Cuando se hace ese baile, primero se dialoga. En los diálogos nocturnos de solicitud de baile se narran todos los conflictos que tuvieron lugar entre Carijonas y Uitotos [Murui-Muinai], la forma de avanzar de los guerreros, las formas de ataque, las formas de matar al enemigo, las formas de captura. Luego de la media noche vienen las canciones de alegría, de encuentro, del nuevo renacer, de una vida de armonía, de hermandad.

Sucede que los Uitoto muchas veces quisieron llegar y ocupar a través de guerras el territorio.

El jefe del grupo de Carijonas que practicaban todo el tiempo la guerra era Jiyana Jooti [del clan Jinayakoto, gente de gavilán]. Ellos, luego de muchas guerras, pretendieron abrir un diálogo que creara un clima de convivencia, y la primera propuesta fue intercambiar mujeres entre Uitotos y Carijona.

El jefe de los Uitoto era llamado por los Carijona “Mooya”, que significa jefe del clan que come gente, el abuelo de la gente antropófaga. El acuerdo incluyó que no se debía maltratar a ninguna mujer. Uno de los hijos de Mooya, un hombre embravecido, afirmó que no le tiene miedo a los Carijona, y se atrevió a maltratar a su esposa que era una mujer carijona del clan Jiyanakoto. Le advirtieron que no hiciera eso, pero él respondió que no le tenía miedo a los Carijona. Ese fue el comienzo de la guerra.

Ella fue donde su padre y éste le preguntó qué le había sucedido, por qué las marcas y los moretones, y le dijo que nada había sucedido. Al día siguiente llegó el hijo de Mooya a buscar a su mujer y la golpeó nuevamente. El suegro sentó al hijo de Mooya y le preguntó: ¿qué había sucedido para él atreverse a maltratar a su hija? El hijo de Mooya respondió que ella había violado el principio de fidelidad al hogar y que la había encontrado con otro hombre en la chagra. El hijo de Mooya hizo llamar a la mujer y le dijo en presencia de su padre: no le mienta a su papá, cuénteles qué fue lo que sucedió, usted me engañó. Y la mujer se quedó callada, luego se fue donde la mamá y le dijo: me dio vergüenza decirle algo a mi papá, lo que sucedió es que estuve apenas hablando con otro hombre, pero no tuve relaciones con él. El papá la llamó de nuevo y dijo, el yerno está diciendo que la encontró con otro hombre. Ella decía que era mentira, el hijo de Mooya insistía que era verdad.

De este modo el suegro le dijo al yerno: mientras eso no se arregle usted me va a traer pepas de cucuy<sup>16</sup>, marañón<sup>17</sup>, maní<sup>18</sup>, alimentos que no tenemos, y tres especies de yuca brava, yuca para hacer manicuera. El hijo de Mooya se fue y nunca más regresó. El jefe Jiyanakoto se fue a buscar y hablar con Mooya, el padre del muchacho. Mooya por su parte dijo: aquí nos entendemos entre jefes, pero en problemas de pareja, de hombre y mujer, yo no intervengo. En ese momento estalló el primer enfrentamiento, pues el jefe Jiyanakoto afirmó que si no querían compartir las semillas a través del diálogo sería entonces a la fuerza, a la brava. Los Carijona del clan Jiyanakoto secuestran entonces

a dos mujeres de los Uitoto. Luego los Uitoto respondieron y secuestraron a seis mujeres carijonas, desatando ataques mutuos y un estado de hostilidad permanente, guerra entre unos y entre otros, ataques de día, ataques de noche.

Y a eso se sumó otro problema, cerca al río Nokaimani, donde cantaba el pájaro Nokaido<sup>19</sup> avisando que los Carijona estaban buscando un lugar estratégico para una batalla, aparecieron los Uitoto reclamando, no tanto el veneno de curare [*Strychnos toxifera*], sino la fórmula para la elaboración del curare<sup>20</sup> exclusivo para utilizarlo en la guerra, no para la cacería, sino el veneno propio para utilizarlo en la guerra, ese veneno se llama en carijona *maakaya*. Los Uitoto lograron llevarse algunas tinajas con el veneno, así como los ingredientes y las fórmulas, escritas en unas tablas, para su elaboración. Cuando los Carijona fueron a reclamar, los Uitoto estaban atrincherados esperándolos con lanzas untadas del veneno y los cogieron de sorpresa y mataron a toda la comisión carijona que fue delegada para recuperar el veneno *maakaya*, veneno de guerra. Pero uno de los Carijonas sobrevivientes se devolvió a avisar al jefe Jiyanakoto y le dijo “allá no queda nadie, mataron a todos con el mismo veneno nuestro”.

El jefe Jiyanakoto dijo “ahh bueno, entonces ahora vamos a traer la fórmula, porque ellos no lo pueden entender ni utilizar bien. Vamos a pensar en una estrategia de ataque. Primero vamos a enviar una delegación que se presentará en son de paz, pero su propósito es atacar, y otra estará escondida para ayudar”. Cuando llegaron en la maloca, en el caño de la cabecera de Nokaimani, se escuchaba al pájaro Nokaido cantar y avisar que los Carijona se estaban aproximando, pero los Uitoto no creyeron en nada. Los guerreros carijona entraron vistiendo el *maanazo*, que es la vestidura de guerrero, pero dijeron que venía en son de paz, cantando canciones para encontrarse y queriendo hacer una alianza, “para que nos devuelvan la fórmula del veneno”. Pero los Uitoto no les creyeron y salieron a atacarlos. Cuando salieron a atacarlos, los otros Carijonas que estaban escondidos, salieron y atacaron. Los Carijona lograron entrar en la maloca y vieron colgados en el mameadero el veneno y las fórmulas. Dejaron el veneno y se llevaron la fórmula. Esta fue otra gran razón para empeorar la guerra. Entonces los hijos que tenían los hombres y mujeres carijonas del lado uitoto, y los hijos de los Uitoto del lado carijona, comenzaron a afirmar que ellos no eran ni Carijonas ni Uitoto.

Los hijos del jefe del clan Jiyanakoto, llamado Jiyana jooti, eran un grupo de guerreros, Jiyaná maari, Jiyaná joorí (el águila alerta), Jiyaná Kékeri (las pintas de las plumas del águila), Jiyana guejó kolí (garras del águila), Jiyaná niijé (águila veloz), el más diestro en las estrategias de combate y adaptado a cualquier terreno, sea en el agua, en la montaña, en las piedras, en la arena, era el menor pero el más atrevido y decidido para combatir en luna clara o en oscuridad completa, en aguacero o en sol intenso. Todos ellos, con su padre

Jiyana jootí, se fueron a hablar con la gente de Mooya, con el propósito de arreglar cómo iban a quedar con ese problema, para subsanar las heridas, para negociar entre jefes e hijos de jefes.

Después de varias semanas, de encontrarse, de hablar, llegaron a un acuerdo para remediar el problema, intercambiaron substancias, tomaron cahuana y manicuera, y los Carijona les dieron jugo de caña, de plátano, de piña. Los Carijona les dijeron a los Uitotos, ustedes se pueden quedar con el veneno y con la fórmula y ustedes nos enseñan a tejer hamacas, cernidor, matafrío<sup>21</sup>, escoba, también nos enseñan a elaborar ollas de barro. Iba gente carijona a aprender donde los Uitoto. Todo esto como primer avance del acuerdo. Así se curó esa parte. Vivieron un periodo de paz.

En ese tiempo, los hijos que eran resultado de alianzas entre Uitoto y Carijona, dijeron vamos a sacar nosotros un baile muy especial para empezar a abrazarnos como hermanos y sepultar nuestros conflictos. Vamos a cantar lo que nosotros llamamos *ceruugane*, canto de no agresión. De modo que los cantores de los dos grupos, hijos de padres carijona y uitoto se reunieron para practicar canciones. De los Jiyanakoto el cantor principal era Jiyana oomookofo (el gavilán que canta, que chilla). De parte de los Uitoto, estaba mugú-gurú (hijo de las canciones de tranquilidad), nombrado en lengua carijona, que era el menor de los hijos de Mooya.

Comenzaron a estudiar la realización de baile, a practicar y ensayar canciones, comenzaron a cantar sobre el encuentro, de la tranquilidad mutua, del cuidado de la vida. De esta manera se celebró una gran fiesta entre todos. Ese baile tuvo lugar exactamente en una maloca en el río Sainí, diferente a la guerra que tuvo lugar en Nokaimani. Esa maloca del Sainí perteneció al clan *zaja-zaja*, perteneciente al jefe *zaja-mii*. ¿Por qué se hizo allá? Porque resulta que la esposa, la tía, la mamá de *zaja-mii* eran las que habían ido a las malocas uitoto a aprender a hacer ollas de barro.

Luego de establecer definitivamente la paz, de superar los enfrentamientos, decidieron celebrar el baile en la maloca de Mooya. Así se fue enseñando el baile para cerrar toda la violencia y esa vaina de guerra. Entonces, cuando se formalizó esa parte por parte de aquella gente que eran hijos de Carijona y Uitoto, se terminaron también cruzando las lenguas, por eso hay canciones que tienen parte en carijona y otras en uitoto. En las fiestas se contaba la historia de las guerras cantada, de la violencia entre parientes; en los cantos se narró lo que pasó para ir curando, para ir guardando, ahí nacieron los rezos de ese baile, cerraron la violencia y nacieron las canciones para guardar los pensamientos malos.

Entonces cuando ya esta paz estaba reafirmada con el baile, llegaron algunos parientes, gente carijona de los clanes Majotoyana (gente de fuego), Jatakachaimu (gente de pez dormilón) y gente de Jikuduyana (gente de

pájaro Tatatao<sup>22</sup>), donde Jiyana jooti, jefe del clan Jinayakoto, a decirle que ese acuerdo a través del baile era la manera en que los Uitoto lo había brujeado. “Usted se embobó con intercambio de pendejadas, de bobadas, ¿quién no sabe tejer hamaca, cernidor? Eso se aprende rápido”, le dijeron. Y Jiyana Jooti no estuvo de acuerdo, discutieron y eso desató una guerra entre clanes carijona. En medio de las guerras Jiyana Jooti decidió pedirle apoyo a Mooya, de los Uitoto, para que lo apoyara con guerreros y otras fuerzas. Mooya lo ayudó con gente para esa guerra. Cuando ellos ganaron sobre aquellos clanes rebeldes carijona, los muchachos, hijos de Jiyana Jooti, habían terminado de organizar toda la historia y todos los cantos del baile. En ese momento volvieron a celebrar el baile, festejaron y sellaron totalmente el fin de la guerra, naciendo de esta forma el gran pacto de convivencia pacífica entre Carijonas y Uitotos.

En varios cantos, cuatro o cinco cantos, se nombra que los Uitotos pueden ocupar el territorio del sector carijona. Por eso nosotros dejamos de llamarlos Uitotos, ese nombre ya no se utiliza, que traduce “gente invasora, hormigas invasoras”. Los cantos nombran que el territorio es ocupado por los que salieron de la vagina carijona, los que salieron de la vagina uitoto, narrando el origen de la ocupación. Y que el día en que se abandonen o se acaben los diálogos del baile o la celebración de la fiesta, puede activar la propia guerra interna entre los Uitoto y llevarlos al fin. Por eso la fiesta no se puede abandonar, es parte del territorio.

## Reflexión final

---

La narración de *Kharibiyú* expone una serie de prácticas y conceptos comunes a las formas amazónicas de construcción de las relaciones sociales, por ejemplo, el hecho de que toda relación de depredación, de guerra, de hostilidad, puede tornarse un acto de humanización, de incorporación del otro (Tible, 2018, p.257; Viveiros de Castro, 2002, p.164). Después de los ataques es posible habilitar un camino de intercambio de substancias y de celebración compartida. A su vez, como sucede en muchas narraciones históricas y míticas amazónicas, los protagonistas son suegros, yernos y cuñados –a diferencia de las narraciones del llamado Viejo Mundo donde se destaca la figura paterna– (Tible, 2018, p.257), exponiendo relaciones conflictivas entre un suegro caníbal, feroz, y un yerno que es sometido a pruebas y obligaciones, como bien se expresa en las *Mitológicas* (Viveiros de Castro, 2007, p.123). De este modo las relaciones que construyen la afinidad, que incorporan el otro, se vinculan al exterior, configurando, como muy bien lo expone Beatriz Perrone-Moisés (2015), una matriz social definida por la tensión *fiesta* y *guerra*. Más exactamente, los bailes, las fiestas, componen grupos, movilizan la sociabilidad, construyen relaciones y alianzas, muchas veces, entre enemigos o potenciales guerreros (Franky, 2004, p.380; Perrone-Moisés, 2015, p.57).

Las convulsas relaciones entre Murui-Muinai y Carijonas expresadas mediante el rapto de mujeres, secuestro y guerra, fue conjurado mediante la construcción de alianzas, estableciendo afinidades, las cuales no solo terminaron otorgando legitimidad mutua en la ocupación del territorio, sino también propiciando un escenario histórico de encuentro y convivencia política no destructiva. Como muy bien lo expone Perrone-Moisés (2015) “La guerra está en la fiesta”, justamente porque es hecha entre enemigos que exponen sus diferencias y oposiciones (canciones, substancias, modos de danzar, historias), demostrando así el poder transformador del baile de convertir al enemigo en aliado. Como insiste de nuevo Perrone-Moisés, no existe guerra en la Amazonia indígena que no sea precedida y seguida por una *fiesta* o un baile (Perrone-Moisés, 2015, p.67), precisamente porque festejar, bailar, es una forma de disponer del control sobre fuerzas exógenas y figuras de alteridad, garantizando así la “(re) producción de un espacio propiamente social” (Ibíd.). Los bailes tienen poderes transformadores, pero no solo visibles en la escenificación pública de encuentro entre antiguos enemigos, también activando principios sociales (morales), tornando la depredación en convivencia, la violencia en cuidado mutuo, el sufrimiento en celebración bulliciosa.

Los bailes y las fiestas como instrumentos de acuerdo político predominan en las historias amazónicas<sup>23</sup>. La particularidad del baile Carijona celebrado por los Murui-Muinai es que se trata de un baile que sobrevive al ser celebrado exclusivamente por una de las partes del acuerdo, es decir, el baile quedó como legado histórico carijona para ser ejecutado culturalmente por los Murui-Muinai, precisamente por la casi extinción del pueblo Carijona. En este baile celebrado por los Murui-Muinai, al cantar canciones en lengua carijona que muchas veces no entienden, al compartir substancias asociadas a los Carijona (jugo de caña, miel de piña), es como si de algún modo las voces y los cuerpos de los vivos activaran la presencia de los aliados -antiguos enemigos- muertos. Encuentro público entre seres materiales e inmateriales, vivos y muertos, amigos y ex-enemigos, son convocados en el baile para asegurar la permanencia de la efectividad de un pacto político capaz de espantar la violencia y ahuyentar los miedos.

Entre los indígenas de la Amazonia la política se danza (Perrone-Moisés, 2015, p.61), precisamente porque la acción política del baile hace amigos -conjura enemigos-, tiene el poder de transformar peligro y amenaza en convivencia y protección compartida. De aquí se deriva entonces que el baile de Carijona celebrado por los Murui-Muinai constituya, actualmente, una actuación colectiva dirigida a encarar y curar lo abominable, a conjurar los enfrentamientos depredadores y las amenazas a la vida expresadas muchas veces por ejércitos, fuerzas extractivas e imposiciones estatales. Aquí se vislumbra una pregunta inquietante como desafío para la investigación amazónica, tanto aquella realizada por indígenas como por no indígenas: si partimos de que el baile de Carijona puede hacer inutilizables los poderes

destructivos de la movilización armada, capaz de curar lo atroz, ¿puede también contribuir a encarar e impulsar -activando sus fuerzas colectivas organizadas, sus poderes transformadores- la transición política de la guerra a la paz en la región del Caquetá-Putumayo, justo ahora en el actual escenario nacional de implementación del acuerdo de paz entre las FARC y el Estado?

La transformación de la guerra en baile también pone al descubierto una “estética de la acción política”, la belleza revelada en el proceso de pasar de “matarse” a “celebrar juntos”. Antes en la guerra se destacaba un jefe que ordenaba, quizás un comandante, quien decidía acciones letales y estaba orientado por la presencia permanente de la fatalidad, asumiendo posiciones que ilustran líneas defensivas y guerreros armados, sueltos, pero coordinados, que forman líneas de frente y ataque. En la realización del baile no caben los juegos luctuosos del daño a los cuerpos, ahora el “comandante” es “anfitrión”, no manda sino que convida, promueve el encuentro público y el intercambio de alimentos, su poder no es mostrar “garras” ni “dientes”, sino alentar el canto y congregarse públicamente. Las formas corporales derivadas de la fiesta generalmente se expresan en danzantes que van unidos, que se toman de las manos, desarmados, formando círculos y espirales. La estética de la transformación de la guerra en fiesta, de la acción política, sería la del cambio de líneas fatales a círculos y espirales alegres.



*Figuras 5 y 6. Cantores y danzantes, unidos, formando un círculo de encuentro en la fiesta.*

Quien haya sido invitado -o se haya colado- en una fiesta indígena amazónica, aunque también en muchas fiestas no amazónicas ni necesariamente celebradas en malocas, sabrá que la celebración debe extenderse, por lo menos, hasta que salga el sol. En las nociones compartidas que le otorgan contenido al baile la noche oscura debe quedar atrás. En el caso específico del baile de Carijona resulta evidente que los cuerpos unidos, contrario a la guerra en la que se desatan tormentas y truenos, hacen amanecer. En la fiesta hay cantos, danzas, risas, se curan los dolores compartiendo sustancias; en

la guerra hay sufrimiento, lágrimas, luto. La fiesta es intercambio, consumo compartido, una suerte de terapia pública para conjurar dolores; en la guerra predomina la ferocidad, los odios y los miedos.

En definitiva, aparte de todo esto, la celebración del baile de Carijona por los Murui-Muinai es también manifestación de la memoria política que permanece, que adquiere vida y actuación en el presente. El baile también es memoria histórica de los pactos antiguos que aún prevalecen, que aún son capaces de movilizar poderes transformadores. La ferocidad de los odios es susceptible entonces de devenir en unión pública y celebración compartida.

## Notas

---

<sup>1</sup> Es importante aclarar que en este artículo he optado por llamar Murui-Muinai a los habitantes del medio río Caquetá que hablan la variante socio-dialectal nipode de la familia lingüística uitoto. Esta decisión se debe a que según algunos interlocutores (como Oscar Román y Aurelio Suárez) “Murui-Muinai” sería un término para agrupar a los hablantes de las distintas variantes dialectales de la lengua uitoto, grupos que saben celebrar baile de carijona. Esta idea también es compartida por el profesor Fernando Urbina (Conversación personal, 2016, Bogotá). De igual modo en el taller del CRIMA (Consejo Regional Indígena del Medio Caquetá) del año 2007 en Araracuara, se reconoció el etnónimo *Kigipe Muinai* (Gente de Centro) como categoría de auto-reconocimiento regional. Recientemente, según sugiere la persona evaluadora de *Mundo Amazónico*, en talleres realizados por la fundación Forest Peoples Programme y CRIMA en 2018-2019, los clanes de habla nipode del Medio Caquetá prefieren denominarse “Nipodimaki”.

<sup>2</sup> Entre algunos trabajos previos que aluden a los Carijona se encuentran: Koch-Grümbert (2005 [1903-1905]); Helmut Schindler (1977); Llanos y Pineda (1982); Domínguez *et al.* (1996); Peñuela y von Hildebrandt (1999) y el estudio lingüístico sobre la lengua carijona de Camilo Robayo (1989; 1992; 1995; 1997), para más información ver Franco (2002). Recientemente ha aparecido un riguroso estudio sobre la historia y la cultura carijona escrito por Helmut Schindler, *Die Karihona: Eine Caribgruppe Nordwest-Amazoniens* (2018).

<sup>3</sup> María Luísa Lucas (2019) describe entre los bora la celebración del baile de *Ujcító* o Carijona cuyo origen no hace referencia a un pacto ceremonial para superar la guerra, sino más bien a relaciones de intercambio con extranjeros, probablemente carijonas, no exentas de tensiones. Para mayor información ver Lucas (2019, p.315). A su vez, agradezco los comentarios de la persona que evaluó el artículo en *Mundo Amazónico*, quien señaló que los Andoke llaman al baile de carijona “baile de paila”; a su vez referencia que los Miraña llaman al baile de carijona “baile de chucula”. Esta variabilidad de denominaciones sobre el “baile de carijona” expone de algún modo el tipo de relaciones e intercambios establecidos entre pueblos consumidores de coca y tabaco con los Carijona, cuya presencia, además de ser asociada a sustancias específicas (chucula - plátanos maduros; jugo de caña; miel de piña), expone la

transformación posible de la relación depredadora a una relación de afinidad.

<sup>4</sup> Oscar Ivan García (2018), en sus tesis de doctorado en Antropología, *RAFUE ITE! Ethnographie d'un bal rituel amazonien (Murui-Muina-Uitoto, Amazonie colombienne)*, afirma en la página 692 del Tomo II, respecto al baile de carijona: “En ce qui concerne les indiens Carijona, les relations avec eux ont changé d'une manière substantielle: à l'heure actuelle, leur présence dans la zone d'influence murui-muina est presque nulle, mais ceux-ci semblent avoir été introduits dans la vie cérémonielle à travers une stratégie similaire à celle du Nayeni. Aujourd'hui, les Murui-Muina célèbrent un bal appelé «bal de Carijona», qui semble les déplacer dans l'échelle de l'altérité, mais le peu d'attention accordé à ce bal et aux autres bals rituels de la région nous empêche de tirer une conclusion plus définitive”. El soporte de esta afirmación tiene como referencia el artículo de Urbina de 1997. Por su parte Thomas Griffiths (1998, p.148), aun cuando no menciona explícitamente el baile de Carijona, sí referencia el baile de *riai*, el cual según Urbina (1997) constituyó la base ritual sobre el cual se constituyó el baile de Carijona.

<sup>5</sup> En los territorios indígenas del medio río Caquetá (Monochoa, Araracuara, Puerto Santander, Villa Azul, Aduche) en diferentes temporadas de trabajo de campo (2014, 2016, 2017, 2018, 2019) han surgido algunos interrogantes comunes con algunas personas sobre el origen y celebración del baile de Carijona. Este estudio es una respuesta a aquellas preguntas compartidas con personas indígenas interesadas en la recopilación de información y conocimientos sobre dicho baile.

<sup>6</sup> Como resultará comprensible, *riama* fue la misma palabra utilizada para designar a los caucheros esclavistas muchos años después *-riama*, devoradores de gente.

<sup>7</sup> Agradezco al evaluador anónimo de la revista *Mundo Amazónico* por la aclaración nominal sobre cómo los Andoke denominan a los Carijonas. Según la sugerencia del par evaluador los Andoke llaman Sindi a un personaje mitológico: Tigre (Jaguar). Los Carijona son *sindiohø* ‘gente de Sindi (jaguar)’. En el territorio Andoke, justo la ladera que pasa por detrás de los resguardos de Villazul y Peña Roja se llama *sindiohø tuoi* ‘loma de los Carijona’.

<sup>8</sup> Según algunos relatos del medio río Caquetá y los datos recopilados por Roberto Franco (2002, p.10) los Carijona han sido llamados, tanto por otros pueblos indígenas como por colonizadores, evangelizadores y exploradores europeos, brasileiros y colombianos, *murciélagos*, *guaques*, *guaguas*, *enaguas*, *maua*, *umaua*, *omeguas*, *omaguaes* y *mesayas* (Ibíd.)

<sup>9</sup> Von Martius interrogó a un jefe tubixaba en el río Japurá-Caquetá sobre el motivo de su canibalismo y éste le responde: “Os brancos, dizia ele, não querem comer jacaré nem macaco, embora sejam saborosos; se obtivessem menos tartarugas e porcos, bem os comeriam, pois a fome é penosa. É apenas questão de hábito. Depois de morto o inimigo, é muito melhor comê-lo do que deixá-lo apodrecer. Caça grande é rara, porque não põe ovos como as tartarugas. O pior é a morte, não o ser comido: e, uma vez morto, para mim é indiferente que o umauá (cita ele, aqui, o inimigo figadal da sua tribo [umauá: carijona para los miraña]) me coma ou não. Mas não conheço caça

de melhor sabor do que essa; mas é verdade que os brancos são muito azedos” (Von Martius, 1981 [1820], p.235)

<sup>10</sup> Estas informaciones, según afirma Franco (2002), coinciden con evidencias documentadas de incursiones de caucheros peruanos al norte del río Caquetá, como los casos registrados de ataques peruanos perpetrados por Ciceri en el río Cuemaní y el río Yarí, Braulio Cuellar en el Yarí, Urbano Gutiérrez abajo del río Caguán y Gregorio Calderón en el Cuñaré, así como las múltiples incursiones violentas documentadas por Roger Casement para la primera década del siglo XX (Ibíd., p.174)

<sup>11</sup> El pueblo Coreguaje hace parte de la familia lingüística tukano occidental y han habitado históricamente en el sector occidental del territorio carijona. Esto pone al descubierto probables alianzas de parentesco, intercambios matrimoniales o guerras entre Coreguajes y Carijonas.

<sup>12</sup> En una versión que le escuché al cantor murui-muinai Junior Firizateke –de tradición de baile de Carijona- en el río Igará-Paraná en el año 2015, las máximas autoridades, y a su vez dueños históricos del baile, con las que se reunió Nibonarí eran Rianiki y Iúriku, Korebai y Teirijiyai. Para conocer otras versiones que fundamentan los orígenes del baile de *riai* y los diferentes héroes míticos que aparecen en varias versiones registradas, consultar: Urbina, Fernando (2000), “Un rito para hacer la paz. ¿Por qué los uitotos hacen baile de karijona?” Manuscrito corregido y complementado que sirvió de material bibliográfico para el curso *Mito, rito y arte rupestre en el río Caquetá*, que tuvo lugar durante el mes de septiembre de 2008 en la Maestría en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia. Una versión anterior de este artículo se encuentra en: *Religión y Etnicidad en América Latina*. (1997). Instituto Colombiano de Antropología, vol II, Bogotá, pp. 79-127

<sup>13</sup> Como advierte la segunda persona que evaluó el artículo para *Mundo Amazónico*, es perceptible que cuando algunas personas indígenas exponen en castellano los significados políticos del baile de Carijona (“resolver conflictos”, “evitar la violencia”, “sellar la paz”) se detecte alguna interferencia de las nociones ligadas a las narrativas anti-bélicas de la diplomacia y los tratados internacionales de derechos humanos, incluso de algunos rezagos de evangelización que hablan de “fraternidad” y “paz”, conceptos que son tratados de modo diferente, transmitiendo otras nociones, cuando se narran en lenguas indígenas.

<sup>14</sup> Como un desafío para estudios lingüísticos posteriores se requiere esclarecer si las canciones del baile de Carijona de los Murui-Muinai son cantadas en lengua carijona o arawak. Como es admitido por la persona que evaluó el artículo en *Mundo Amazónico*, las canciones que los Murui-Muinai cantan en una lengua diferente, como en el ejemplo de la segunda canción presentada en el artículo, exponen un problema de alta complejidad, como puede percibirse en el estribillo *mari* o *biimariyé* que, según comentarios de Alexandra Aikhenwald introducidos en la evaluación del artículo, remiten a una etimología arawak.

<sup>15</sup> Esta narración de *Kharibiyú* fue grabada en febrero de 2019 en la ciudad de Leticia.

<sup>16</sup> *Macoubea guianensis*, también conocido como huevas de toro.

<sup>17</sup> *Anacardium occidentale*, también conocido como marañón, cajú.

<sup>18</sup> *Arachis hypogaea*.

<sup>19</sup> En lengua murui-muinai el pájaro nokaido es el tucán, *Ramphastos toco*, asociado en algunas narraciones míticas como el picón-hombre blanco, para más información ver: Hugo Niño (2009) “La epopeya secreta de Gitoma: narración, territorio y conflicto en la Amazonia, del siglo XIX a la actualidad”.

<sup>20</sup> Curare o urari, de acuerdo con Franco (2002, p.38) es una palabra de origen karib que significa veneno. Según el explorador inglés Thomas Whiffen los carijonas son evidentemente “los más inteligentes toxicólogos”. Todos los pueblos vecinos lograban disponer de curare a través de intercambio con los Carijonas. Un dicho en la región sobre la habilidad carijona para elaborar el curare era: “si un karahone te regala una piña, ten cuidado” (Whiffen, 1915, p.260)

<sup>21</sup> Exprimidor de yuca, *inárako* en lengua murui-muinai, también conocido como tipi-tipi.

<sup>22</sup> Probablemente se trata del ave también conocida como Cacambra, Caracara come-cacao, Caracara de vientre blanco, *Ibycter americanus*. Agradezco al ornitólogo Esteban Carrillo la identificación y aclaración sobre esta ave.

<sup>23</sup> Es bien conocido, como lo expone Carlos Franky (2004), como el baile ritual de Yuruparí (y en general el repertorio de bailes) practicado entre los pueblos tucano oriental de la región del río Caquetá (Japurá), río Negro, Vaupés, constituye un instrumento para conjurar la guerra y superar las hostilidades. Franky reconstruye con sus interlocutores un antiguo acuerdo entre tanimukas y carijonas: “Con los carijona sucedió una situación similar. Los tanimuca afirman que los carijona nunca los atacaron y que se trataban como hermanos sólo porque ambos grupos eran “nietos de tigre” y no porque existiera algún tipo de parentesco entre sus respectivos ancestros míticos. Un hecho a destacar de estos episodios es cómo inicialmente se piensa que los carijona no son gente humana, cómo se descubre que sí son gente humana y cómo se formaliza una relación de pares ontológicos, a través de un baile ritual (2004, pp.79-80). A lo largo del trabajo de Franky aparecerá muchas veces la mención a los bailes como herramientas políticas de conjurar las guerras, “purificadores del mundo”, “bailes contra enfermedades”, “baile para purificar el mundo”. Ver también Århem (2001) y Cayón (2002). A su turno Perrone-Moisés (2015, p.60), hablando de la centralidad de las fiestas afirma: “São festas que tecem redes, compõem grupos. Tocar juntos em juruparis e dabucuris no alto Rio Negro é consolidar alianças. É uma troca de festas (comida + caxiri + pintura + conversas + presentes) que sela a paz entre os Aparai e os Wayana, antes em guerra (Barbosa, 2012, pp.836-37)” (Ibíd.).

## Referencias

- ÅRHEM, K. (2001). Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas: variaciones sobre un tema. *Revista Colombiana de Antropología*, 37, 268-288.
- CASTAÑO-URIBE, C., y Van der Hammen, T. (2005). *Visiones y alucinaciones del Cosmos Felino y Chamanístico de Chiribiquete*. UASESPNN Ministerio del Medio Ambiente, Fundación Tropenbos-Colombia, Embajada Real de los Países Bajos. Bogotá: versión CD-Magnético.
- CAYÓN, L. (2002). *En las aguas de Yuruparí: Cosmología y chamanismo makuna*. Bogotá: Uniandes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, Cesó.
- CODAZZI, A. (1858) *Jeografía física y política de las provincias de la Nueva Granada*. Comisión Corográfica. Imp. del Estado, Imp. del Banco de la República.
- CHOA FALLA, F. - 'Nimairatofe', y Betancur, V. (2017). *Tejiendo la propia historia. Karijonas, caucherías, evangelización y otros relatos Uitoto*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- DOMÍNGUEZ, C., Gómez, A., y Barona, G. (Ed.). (1996). *Geografía física y política de la Confederación Granadina. Estado del Cauca, Territorio del Caquetá. Obra dirigida por el General Agustín Codazzi*. Bogotá: COAMA-Fondo FEN-IGAC.
- ECHEVERRI, J. Á. (1997). *The People of the Center of the World. A Study in Culture, History, and Orality in the Colombia Amazon* (D.Phil. Thesis). New School for Social Research, New York.
- FRANCO, R. (2002). *Los carijonas de Chiribiquete*. Bogotá: Fundación Puerto Rastrojo.
- FRANKY, C. (2004) *Territorio y Territorialidad Indígena. Un estudio de caso entre los Tanimuka y el Bajo Apaporis. Amazonia Colombiana* (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia, Leticia, Amazonia.
- GARCÍA R., O. I. (2018). *RAFUE ITE! Ethnographie d'un bal rituel amazonien (Murui-Muina-Uitoto, Amazonie colombienne)* (Thèse de doctorat). Université de recherche Paris Sciences et Lettres PSL Research University. l'École des hautes études en sciences sociales. Paris, France.
- GRIFFITHS, T. (1998). *Ethnoeconomics and Native Amazonian Livelihood: Culture and Economy among the Nipóde-Uitoto of the Middle Caquetá Basin in Colombia* (D.Phil. Thesis). St. Antony's College Faculty of Anthropology and Geography, University of Oxford.
- KOCH-GRÜNBERG, T. (1910) *Zwei Jahre Unter den Indianern. Reinsen in Nordwest Brasilien 1903/1905*. Zwieter Band. Verlegt Bei Strecker & Schröder, Stuttgart. II Band.

- KOCH-GRÜNBERG, T. (2005) [1909]. *Dois anos entre os indígenas: viagens ao noroeste do Brasil (1903– 1905)*. Manaus: EDUA e FSDB.
- KOCH-GRÜNBERG, T. (2009) [1908]. *Die Hianákoto-Umáua*. Cambridge: University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511706233>
- LUCAS, M. L. (2019). *O oriente e o amanecer: História, parentesco e ritual entre os Bora na Amazônia colombiana* (Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional). Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- LLANOS V., H. y Pineda C., R. (1982) *Etnohistoria del gran Caquetá*. Bogotá: FINARCO-Banco de la República,
- NIÑO, H. (2009) La epopeya secreta de Gitoma: narración, territorio y conflicto en la Amazonia, del siglo XIX a la actualidad. *Enunciación*, 14(1), 104-121.
- PEÑUELA M.C., y Von Hildebrand, P. (1999). *Parque Nacional Natural Chiribiquete*. Bogotá: Fundación Puerto Rastrojo, Escuela de Artes Gráficas Instituto San Pablo Apóstol.
- PERRONE-MOISÉS, B. (2015) “Festa e Guerra” (Tese de Livre-Docência). FFLCH-USP, São Paulo.
- ROBAYO C., A. (enero-junio, 1989). Lingüística y etnohistoria en el Amazonas. Indicios lingüísticos acerca de la tradición e historia de los Carijona. *Revista Lingüística y Literatura*, X (15), 131-139.
- ROBAYO C., A. (1992). Convivencia e identidad étnico regional, un caso del noroeste amazónico. *Actualidad Arqueológica*, 1.
- ROBAYO C., A. (1995). ¿Llegó tarde la educación a los Carijona? En Memorias del Simposio *La recuperación de las lenguas nativas como búsqueda de la identidad étnica*. VII Congreso de Antropología en Colombia, Universidad de Antioquia, Medellín.
- ROBAYO C., A. (1997). Babel de nuevo erigida. El caso de la lengua carijona. En F. Correa y X. Pachón (Coord.), *Lenguas Amerindias. Condiciones socioeconómicas en Colombia* (541-585). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- SCHINDLER H. (1977). Carijona and Manakini: an opposition in the mythology of a Caribe tribe. En Ellen B. Basso (Ed.), *Carib-speaking indians: Culture, society and language* (pp. 66-75). Tucson: University of Arizona Press.
- SCHINDLER H. (2018). *Die Karihona: Eine Caribgruppe Nordwest-Amazoniens*. München: Herbert Utz Verlag GmbH.
- SPIX J. B., y Von Martius, C. F. (1981) [1820]. *Viagem pelo Brasil 1817-1820*. Vol 3. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

TIBLE, J. (2018). *Marx Selvagem*. São Paulo: Autonomia Literaria.

URBINA, F. (1997). Un rito para hacer la paz. ¿Por qué los uitotos hacen baile de karijona?. En G. Ferro (Comp), *Religión y Etnicidad en América Latina 2* (pp. 79-127). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2002). O problema da afinidade na Amazônia. En *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (pp. 87-180). São Paulo: Cosac Naify.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2007). Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos estud. - CEBRAP*, 77, 91-126. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002007000100006>

WHIFFEN, T. (1915). *The North-West Amazons. Notes of some Months Spent Among Cannibal Tribes*. London: Constable and Company.